

精神衛生學與現象學心理學
——兼談賓斯汪格的〈夢與存在〉——
政大哲學系教授 蔡錚雲

顧名思義，精神衛生（Mental Health）作為一門學問是要處理精神疾病的問題。然而，由於精神疾病的定義與一般生理疾病有本質上的差別，導致以傳統醫學為主的看待方式，有層出不窮的問題出現，誠如傅柯（Foucault）在《心理疾病與心理學》一書中開宗明義所述。¹這些爭議不僅影響到精神衛生學本身的實際操作領域，更進一步地讓人開始去反省醫學作為一門人文科學的根本哲學問題。本研究便是藉由現象學（Phenomenology）來釐清這之間種種錯綜複雜的關係。

憑什麼現象學可以用來處理精神衛生學的基礎問題？在義理上，由於人類的心理（包括了意識活動以及所謂的潛意識）是他們研究的主要課題，這使得兩者之間有互通的可能；除此之外，不論是精神醫學（Psychiatry）還是心理分析（Psychoanalysis），都有不少文獻顯示出許多學者業已注意到現象學與它們的關連。²更重要的是，透過現象學家的質疑，精神衛生學本身也開始哲學化，直接影響到當代哲學的發展。³可是，從精神衛生學目前的主流觀點而言，這些嘗試或許有助於一些盲點的釐清，但都不足以動搖現有的建制，因為他們均無法提出系統性的反證。⁴這麼一來，有必要班門弄斧，甚至畫蛇添足嗎？

撇開哲學上價值判斷的選擇不談，如果現象學實際上有助於精神衛生學的完整性，而它本身的哲學基礎又與現有精神衛生學的哲學基礎不相相容，進一步地

¹ 傅柯問道：「我們要在什麼條件下才能論及心理學上的疾病？我們如何去界定心理病理學與生理病理學這些事實之間的關係？」見 M. Foucault, *Mental Illness and Psychology*, Berkeley: University of California Press, 1987, p. 1

² 見 H. Spiegelberg, *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*, Evanston: Northwestern University Press, 1972. 當然，這關連也可能是負面的，誠如杜宇（H. Drue）提到：1. 現象學研究的是意識，心理分析研究的是潛意識；2. 現象學的意向性是目的性的運作以求一客觀意義，心理分析的本能基於因果關係而致力於實然的生命歷史；3. 現象學視理性為世界與自我的說明，心理分析認為意識是受制於理性化所產生的超我心理機制。然而，隨後在同一篇文章中，他指出這種對壘的狀態自 1911 年以來受到許多現象學者的挑戰。L. Embree, et al., eds., *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997, p. 569, 570.

³ 這種有趣現象最著名的例證就是拉崗（Lacan）。參見 D. Macey, *Lacan in Contexts*, London: Verso, 1988. 的確，從後結構主義或後現代的觀點來看，若沒有經由這些現象學家的挑戰，奠基於心理分析或潛意識的哲學發展會胎死腹中，滯留於一純技術層面。有關這方面的發展可參考 S. Weber, *The Legend of Freud*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982; G. Deleuze & F. Guattari, *Anti-Oedipus*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983. 至於它對現象學本身的衝擊，可見於蔡錚雲，〈德里達解構與胡塞爾現象學〉，《國立政治大學哲學學報》，第四期，民國八十六年十二月，pp. 99-114.

⁴ 在現有的一些現象學方法的實際應用中，他們坦誠，由於明證性的周延度不夠，不足以推翻現有的科學方法，頂多也只是補充後者不足之處，比方：G. Moustakeas, *Phenomenological Research Methods*, Thousand Oaks: Sage Publications, 1994；H. R. Pollio, et al., *The Phenomenology of*

研究它如何可能影響到精神衛生學就有其必要。只不過，這項研究是否一定要以後結構主義後續的發展為歸依，不無爭議。況且，對精神衛生學本身來說，這麼做是否公允，也值得回味。爲了不使這些必要的考量讓原先的問題失焦，我們還是回到現象學方法的實際效應來說明。故，儘管哲學立場上的差異是造成它們彼此之間不同的主因，但本研究關注的是它們在實務工作上的異同，以便引用現象學的科學方法，比較出不同哲學立場的精神衛生學之價值。⁵

一、什麼是現象學？

那麼，什麼是現象學？雖然，歷經一個世紀的發展，這個問題的答案未曾獲得一簡單扼要的共識，但這不是因爲其所述無效之故；相反的，在各個不同的學科之中，因爲其所引發的各種問題，使得許多過去隱而不彰的盲點一一浮現，造成各個學科脫離一僅單純應用的地位，回過頭來將科學理論更加深化與精緻化。這也就是爲什麼我們會用現象學來處理精神衛生學的緣由所在。不過，也正因爲這個特色，現象學的哲學性格勢必從寬來解釋，否則理論與實務之間的溝通與交流將受科技分工之限，無法顯其效。⁶

可是，這麼一來，現象學會不會失去科學方法所要求的嚴謹性，流弊於一種意識型態上的虛妄呢？爲了避免這潛在的困擾，我們將現象學與精神衛生學的對談侷限在現象學心理學（Phenomenological Psychology）的層面上。根據胡塞爾（Husserl）的講法，現象學心理學可分哲學義理上與實務工作上兩個方向來看待。⁷前者是爲超越現象學做準備的工作，後者則是將現象學方法應用在實然面上。在這個區分之下，我們才有可能進行以現象中的本質爲其討論要旨的當代現象學，而不是康德（Kant）以來之將本質置於現象背後的現象學。換言之，心理對象的考察既不是以對象的形上實體爲依據，也不是以對象的認知結構爲依據，而就在心理對象形成的過程之中。如此的看待方式會不會受制於主體經驗，失去其客觀有效性？對現象學來說，這種可能性的討論屬於超越現象學的範圍，現象學心理學只負責對其存在處境如實地觀察與描述。至於，怎麼樣才叫如實？則交由超越現象學與現象學心理學共同遵守的現象學方法來處置。因此，真正的關鍵

Everyday Life, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

⁵ 嚴格地說，這裡頭所涉及的是兩種科學方法。一般都知道，現象學與自然科學都崇尚科學，但彼此對科學的看待方式迥然不同。然而，大部分的評論是就傳統哲學對科學的定義與伽里略、卡普勒以降自然科學的興起，作爲區分的主軸。殊不知，這樣的劃分不僅掩蓋住早期科學理論與晚近科技文明的差別，也使得現象學只能從哲學義理較強的詮釋學方向進一步地發展，忽略了現象學心理學所開發的實用性較強之科學理論。本文的目的就是要釐清這之間的區隔，而不只是探討科學的哲學基礎問題。參見 K. Hoeller, "Phenomenology, Psychology, and Science," in K. Hoeller ed., *Heidegger and Psychology*, Seattle: Review of Existential Psychology & Psychiatry, 1988, pp. 147-175.

⁶ 這其實涉及知識社會學（the Sociology of Knowledge）的問題，只不過，儘管它相當重要，限於篇幅，不得不割捨，將另外處理之。

⁷ E. Husserl, *Phenomenological Psychology*, Hague: Martinus Nijhoff, 1977; "Phenomenology," Edmund Husserl Article for the *Encyclopaedia Britannica*(1927), in *Husserl: Shorter Works*, eds. By P. McCormick & F. A. Elliston, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981, pp.21-35.

在於現象學方法上。

那麼，什麼又是現象學的方法？這其實也就是造成一般人困惑的主要原因所在。原來，對胡塞爾來說，現象學方法就是對所經驗到的事物置入括弧內（epoché），加以存而不論，再由此無預設的觀點對它進行本質直觀，而這本質直觀則交由各個不同的角度所做的觀察與描述形構而成，所以，我們才能將事物本身還原出來，不受具體經驗中的個別面向干擾之。乍看之下，這樣的說法與我們一般的認識活動並沒有什麼特別不同之處；即便哲學家將這其中的各個術語加以分辨與釐清之後，我們仍不明白這種方法學有什麼特異的功能，能彌補我們在一般經驗認識活動中不自覺的疏失（比方：將個案普遍化為範例，主觀的投射……等等之類的），以致事物的真相能如實地反映出來。尤有甚者，當現象學家宣稱可經由這種現象學方法回到事物本身之際，在論理上，又會出現一個新問題。那就是說，原本用來保障知識客觀性的本質與事實之分，不也就隨之蕩然不存了嗎？於是乎，在所謂運用現象學方法的各種領域中，各說各的話，各唱一把調，這使得原有的公約數（儘管不夠周延，仍俱約束力）更加混沌不清。

其實，這對胡塞爾來說，並不陌生，所以，畢其一生，他始終致力於現象學方法的研究與說明。單就這個事實而言，他顯然是不成功的；否則，又何必一再澄清。不過，若真是這樣的話，又怎麼去解釋它跨越一整個世紀的受歡迎程度呢？當然，光從價值判斷中回溯其緣由是不可靠的，一種對事實的客觀說明有其先在的必要性。可是，這樣做有什麼事實的根據呢？因為，一再發生的事實並不因此獲得具有普遍價值的應然。只有這麼去問，才能揭示出胡塞爾現象學與其方法的真諦。

原來，當胡塞爾強調現象學方法的存而不論時，他並非意指所經驗到的存在事物，而是我們對所經驗事物的預期。比方說，桌上的杯子。當我說我看到面前這張桌子上有一個杯子時，胡塞爾的存而不論不是要我們把杯子存而不論，而是要我們把經驗過程中陳倉暗渡的判斷放進括弧裡，因為那個杯子的明証性尚不足以支持一個客觀有效的判斷。為什麼呢？道理很簡單，作為一個判斷，它必須是完整周全的。然而，此時此刻，我所看到的杯子只是經驗中事實的一個面向，而且僅僅是就其形式而言，無法將它同時間其他的面向清楚地交待出來。比方：它是個瓷杯、白底配上紅字與花案、因常泡茶，裡頭有層茶色的暗垢……。這些面向都應該包含在判斷之中，卻未曾展現在之前所說的桌上杯子的例子裡。於是，就判斷而言，我不會因此就這個陳述立即使用桌上的杯子，而會因為後者的描述，產生明確的認知，放心地使用它。就此而言，若一個判斷無法促成我行動的決斷的話，就不是一個充分的判斷。畢竟，一個不充分的判斷是無法揭露事實出來的。

這也就是為什麼胡塞爾不厭其煩地說明其現象學方法之故。在日常生活中，我們習慣去用我們以為的方式來表述事實，結果離事實愈來愈遠，而渾然不知。這種以訛傳訛的方式固然有其存在的理由（也就是所謂的經濟原則），但對事實的認知而言，有失真之虞，包括對現象學方法的認知在內。的確，當我們聽說現象學方法可以有效地將事實描述出來，我們就會按照我們習慣的理解方式去期待

它。這時候，現象學方法反而會消失匿蹤於種種主觀的期待之中。所以對現象學方法的認知只能用現象學方法的操作來進行。也就是說，要把我們原先對方法學的期待存而不論，才能夠對現象學方法作事實的描述。

若要用現象學方法對現象學方法作事實的描述時，無疑的，所描述的是現象學心理學，而不是超越現象學。⁸因為，當我們將夾雜在實然面對中的應然期許存而不論之後，所呈現的是一種面對事實的心理狀態。胡塞爾稱之為意識的意向性 (intentionality)。⁹上述桌上的杯子就是表現在觀看的意向活動之中。換言之，所有的事實觀察都是由觀察的意向活動與所觀察到的意向對象共同構成的。這和一般視客觀對象對我們先產生刺激的講法，有所出入。對現象學來說，客觀對象不是他們眼中的事實，而是理念的 (ideal)。那是認知活動所要到達的目的，不是促成認識作用的原因。於是，認識活動產生在意向活動這個心理事實上，而不是在與心理相對的客觀事實之上。因此，現象學心理學的意向性非但不是主觀的，反而成為我們認知主體對外的窗口。那就是說，除了認知主體這個事實交由超越現象學來處理之外，所有的事實，包括外在現實、內在心靈，甚至抽象的價值都是現象學心理學所要表達的對象。就此而言，意向性同時是哲學理論與實務工作討論的對象；不同的是，哲學家就超越現象學的角度來詮釋意向活動的意義，實務工作者則站在現象學心理學的立場描述意向活動的內容。

二、存在現象學

顯然，相較於一般所謂的存在—現象學心理學 (Existential-Phenomenological Psychology)，我們此刻的描述似乎更偏重於心理學的科學性質；只不過，須注意到，這種現象學心理學的科學性迥異於一般自然科學的模式，它受到存在現象學的哲學詮釋深厚的影響。因此，現象學心理學與存在現象學之間哲學與科學的重疊處是要先予以釐清的部分。

首先，就哲學承傳的關係而言，胡塞爾建立現象學之後，就引發各種定位的問題。¹⁰他與海德格 (Heidegger) 雖有師生之誼，卻在後者質疑前者超越自我的存有性格之後，分道揚鑣。¹¹這段公案雖然在各自擁護者的解讀下，有不同的評價，但總結地來說，在胡塞爾以「意識即意識到某物」的意向性特徵，解決了康德物自身不可知的困難之餘，大家都問道：那又會是什麼呢？海德格更進一步地

⁸ 相關文本與義理的探討，可參考 Cheng-Yun Tsai, "Phenomenology and Psychology: Before and After the Phenomenological Reduction," V. Sen, R. Knowles & T. V. Doan eds., *Psychology, Phenomenology and Chinese Philosophy*, Washington, D. C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 1994, pp. 95-113.

⁹ 有關意向性理論的說明，可參見蔡錚雲〈比較兩種對胡塞爾現象學的新詮釋〉，《哲學論文集》，國科會人文處、中央研究院中山人文社會科學研究所，1999，pp. 9-12.

¹⁰ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Third revised & enlarged edition, Hague: Martinus Nijhoff, 1982.

¹¹ W. Biemel, "Husserl's *Encyclopaedia Britannica* Article and Heidegger's Remarks Thereon," in E. A. Elliston & P. McCormick eds., *Husserl: Expositions and Appraisals*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977, pp. 286-303.

挑明了其根據何在的問題。在這個問題之下，他將包含本質在內的現象重新詮釋為在世存有（Being-in-the-World）。¹²這麼一來，意向性不單是個認知的問題，更是個存有的問題。對這個存有的認知問題固然開展了海德格隨後的轉變，卻引發了賓斯汪格（Binswanger）與波依士（M. Boss）的此有分析（Daseinanalysis），這條存在現象學面對心理分析的進入方式。¹³

那麼，什麼是存在現象學的心理分析？就賓斯汪格來說，那是為了彌補弗洛伊德（Freud）心理分析精神層面上的欠缺所產生的。以夢為例，他認為這不只是無意識慾望的揭露，更是我們自身存在的揭曉。¹⁴前者是個別的、生物學上的，後者則是普遍的、具有豐富的超越精神上的意涵。無疑的，對精神病患而言，存在現象學的心理分析似乎提供了更周全的治療之道。

顯然，對此要有所了解，我們必須說明一下弗洛伊德的心理分析。雖然有許多內部與外在的爭議，弗洛伊德被公認為心理分析的開山始祖。自從 1895 年，他與 Breuer 合作發表〈歇斯底里研究〉，用催眠的方式將歇斯底里的病症改善為精神官能症之後，心理分析的治療方式便被告確立。¹⁵接著，他藉由自由聯想、本能驅力與誘惑理論所發展出的潛意識幻想與夢的解析，有效地樹立了心理分析的理論基礎，為治療心理或精神病患提供了現代的典範。儘管後繼者，諸如：容格（Jung）、阿德勒（Adler）、拉崗紛紛從不同的角度來發展心理分析，以致與弗洛伊德的原始觀點有所出入，他們的批判卻進一步地將心理分析的臨床應用合法化。存在現象學的心理分析便是在這個合法性的前提下，提出迥然不同的解釋模式。這個差異可以簡單地用法蘭柯（Frankl）所提的兩個名詞——心理動力論（Psycho-dynamic）與意義治療（Logotherapy）——示之。¹⁶前者可謂是現實的反映，如同物理事實一般，心理事實亦由一種因果關係來主導。後者則從存在的意義來詮釋，因而它反對前者對素樸因果關係的過渡仰賴。

有關這兩者之間差異的緣由，則可從賓斯汪格與弗洛伊德對人文精神看法的嚴重分歧來說明。對弗洛伊德來說，現實的一切都是從一種生物的本能慾望所衍生出來的。以宗教為例，弗洛伊德認為那是基於童年與人類早期的軟弱與恐懼，為了逃避各種壓力油然而生的一種幻想與自我麻醉。¹⁷相反於此，賓斯汪格則堅

¹² M. Heidegger, *Being and Time*, N. Y.: Harper & Row, 1962, p. 88.

¹³ L. Binswanger, *Being-in-the-World*, N. Y.: Basic Books, 1963; M. Boss, *Existential Foundations of Medicine and Psychology*, N. Y.: Jason Aronson, 1979. 當然，除了這個俗稱的瑞士學派，在德國，有所謂海德堡學派所側重的精神醫學；在法國，有沙特（Sartre）與梅洛龐蒂（Merleau-Ponty）為首的存在分析（Existential Analysis）；在美國，以杜更（Duquesne）大學心理系為代表的現象學心理學。

¹⁴ L. Binswanger, "Heidegger's Analytic of Existence and Its Meaning for Psychiatry," in Binswanger, *op. cit.*, pp. 206-21.

¹⁵ S. Freud & J. Breuer, *Studies on Hysteria*, Standard Edition, II, London: Hogarth Press, 1955. 雖然弗洛伊德早期遵循機械性的反射功能作為心理治療之道，到了晚期曾加以修正，諸如《夢的詮釋》，仍不離心物二元的基本假定。這使得其理論的矛盾性更強烈，見 P. Ricoeur, *Freud and Philosophy*, New Haven: Yale University Press, 1970, p. 115.

¹⁶ 參見 V. E. Frankl, *Psychotherapy and Existentialism*, N. Y.: Penguin Books, 1967, p. 17. 中譯本，《從存在主義到精神分析》，黃宗仁譯，台北：杏文出版社，1977, p. 6。

¹⁷ S. Freud, *Civilization and its Discontents*, London: Hogarth Press, 1946.

信精神的存在，因為人類文化的存在事實不是生物研究所能窮盡的。不過，異於容格所採取的先驗斷言的方式，賓斯汪格也不認為集體無意識的設定就能有效解釋精神層次的問題。這是因為歷史與神話固然得以象徵出精神的存在，卻無法因此還原出神的位格存在，而後者必須從海德格存有論上的存在性（*existentials*）來彰顯。¹⁸那是指一種人之所以為人的自由本質。不錯，作為一個存在實體，人受制於機械性的必然，但這不表示說人就只是自然人（*homo natura*），沒有別的。人文現實告訴我們還有非機械性必然的偶然與自由，而這種自由性卻是非偶然的必然。這也就是為什麼人是在世存有之故。換言之，異於一般自然物，人是一種意向意義的結構，以致對內在經驗世界的剖析一定要從意向投射的語言，進行詮釋學（*hermeneutics*）的分析工作。事實上，弗洛伊德以本能潛意識為主的治療也只有在這個基礎上才具有有效性。

經此說明，雖然上述差異的緣由業已明朗，但那只是哲學義理上的疏通，在實務工作上，因果關係的解釋與語言的詮釋分析會有什麼樣的落差？若不從這個角度去解釋，精神衛生學就會被哲學義理所淹沒，而本末倒置之譏。¹⁹畢竟，作為一門應用學科，首要之務在於應用的效果，而不盡在合理的解釋上。因此，我們必須進一步地考察賓斯汪格實際操作的詮釋分析。對此，我們將以〈夢與存在〉這篇經典之作為一解析範例。²⁰

打從一開始，賓斯汪格就用「從雲端墜落」這樣詩意濃厚的文學語句，去表達極度失望的心理狀態（81）。然而，他這麼做不是故意要美化現實，而是因為語言的本然所致。所謂語言的本然乃是指「人類精神的歸屬」（*Ibid.*）。換言之，詩意語言的表達不是一般的用法，當作傳達實景工具，而是說它就是實景；一個位於我們存在（*Existenz*）最深層的實景。於是，當我們有感「從雲端墜落」，我們真的失落了。它不是用來形容身體的下墜狀態，相反的，身體的下墜狀態是因此之故而被理解到的。顯然，這裡有個邏輯層次之別：前者，也就是一般的以為，是將整體的人割裂之後的科學性講法；而後者，肇端於胡塞爾與海德格的普遍意義模型，表現出此有（*Dasein*）由上而下的存在向量（82）。事實上，只有站在後者的立場上，之所以會如此之別才得明朗。無怪乎，對賓斯汪格來說，弗洛伊德的心理分析是知其然，而不知其所以然。原來，主體之為主體是有意將自己隱藏在種種形式之中，生理學上的身體就是其中之一，而吾人的語言則是將它開顯出來。就此而言，夢不過是人存有的一種模式罷了，豈是身體先驗結構的樞紐（85）！我們甚至可以說，若弗洛伊德的心理分析是透過解夢的步驟達到的話，那是基於此有所提供的主題所致，而非患者的夢境啟發出來的（88）。

這種解釋的特色是避免了病理學的進入方式所造成的正常與不正常之間關

¹⁸ L. Binswanger, *op. cit.*, p. 213.

¹⁹ 此可見於寇克曼（J. J. Kockelmans）所引述波依士的批判，J. J. Kockelmans, "Daseinanalysis and Freud's Unconscious," in K. Hoeller, *Heidegger and Psychology*, *op. cit.*, pp. 34-6.

²⁰ M. Foucault & L. Binswanger, *Dream and Existence*, K. Hoeller ed., N. J: Humanities Press, 1993. 以下內文引言頁數皆出自於此。

係的疏離與斷裂。²¹在弗洛伊德的解釋模式下，我們固然興奮於潛意識所解開的許多隱而不彰的秘密，但也因為潛意識的無所不在，讓我們感到多少都有些神經質的傾向。這其實是一體兩面的看法，只要作為正常值的存在向度不被揭曉的話，我們始終會存疑著：會不會心理醫師在治療的過程中，隨著病患療效的顯著，而讓自己有走火入魔的危險呢？可是，在賓斯汪格的解釋模式之下，我們的喜怒哀樂受到夢境的宰制是正常的，只有當我們的喜怒哀樂反過來左右夢境時，才發生精神不正常的狀態（Psychosis）（90-1）。職是之故，賓斯汪格的此有與弗洛伊德的潛意識作為心理分析的基礎，雖有共鳴之處，但在意義上，卻分別隸屬兩種不同的價值取向。至少，對弗洛伊德而言，潛意識像個無底的深淵，我們不知何時才會探到谷底。相反的，對賓斯汪格而言，正因為我們無法完全沈溺在純粹的主體性之中，它隱含著一個超越主體的客觀指向，那就是此有。

這個不同的價值取向是怎麼產生的呢？誠如海德格的存有遺忘，賓斯汪格認為，具有客觀指向的此有，在現代科技的割裂之下，逐漸被我們所遺失。唯有在古希臘的天人合一之中，我們才能重拾這種精神性的自我了解與自我發展（92）。何以如此？他再根據希臘神話中的夢境所示，指出那是一種主客不分的整體經驗。因為在其中的種種描述裡，我們看不到個別生命流中的起伏，而是整個家族的共同興衰（94）。當此之際，「內即外、外即內」的情境突破了無知所帶來的隔閡，不僅替身為隱匿卻又是開顯之道的上述此有，提出強而有力的佐證（93），也為實際心理治療的行為展示出客觀所以然的依據。然而，也就在這個地方，我們發現哲學對應用醫學不自覺地予以干擾，好比傳統的巫術一般。原來，當賓斯汪格指出問題出在基督教與新柏拉圖主義之後，二元對立取代了整體觀。他並沒有就這個事實去審查，而是從應然的角度作說明。這麼一來，他固然滿足了知的要求，卻無異於傳統處理模式，企圖以拯救方式，而非治療的方式，來處理精神疾病，不管那是用宗教的方式，還是用道德的方式。

因為這個緣故，當問及人性（*quisque*）為何時，賓斯汪格把方才所做的個別主體性與此有的區分進一步地排除在外，認為那只是一種人的非精神性存有方式，其本身沒有多大的意義（97）。反而，根據赫拉克力圖（*Heraclitus*）的格言：「那些清醒的人們擁有共同的世界，在沈睡中，各自回到自己的（世界）」，（98）他強調個別意識的本質在於精神的普遍性。這麼一來，清醒與睡夢之別不在現實的反映上，而在代表普遍認知的道理（*Logos*）上。他甚至進一步地將此關係闡明為：若體會到此有，就是清醒的，即便實際狀況是在睡眠之中，反之，若不能體會到這與他人一共的此有時，就算是白天走在路上，也只是醉生夢死的愚昧與懵懂（99）。顯然，在哲學過度的詮釋下，心理分析不再是一個單純的醫療行為，而有濃厚的道德意涵，以至於讓賓斯汪格會引用哥德（*Goethe*）的一段話：「精神與感受是無窮的，（除此之外），別無他物有助於你」（100），重新將治療行為帶入被科學理論所揚棄的形上思辯領域之中。所以，在最後，他會相反心理分析

²¹ 從醫學延伸到科學哲學的解釋，可見 G. Canguilhem, *The Normal and the Pathological*, N. Y.: Zone Books, 1989.

的本意，宣稱：「在夢中，人只是活著；清醒時，人卻在創造生命的歷史」（102）。

三、傅柯的批判與詮釋

無疑的，賓斯汪格這種解釋的模式，不僅有復古的傾向，對一般臨床的精神醫學來說，也因為陳意太高，缺乏明確的操作步驟，不如容格的「心靈即形象」來得具體可行。²²況且，容格早就對弗洛伊德的偏狹發難，將心理體驗的基本存在模式與夢、原型、神話…連在一起，彌補了弗洛伊德的缺失。無怪乎，傳統醫學的精神衛生學並不受到存在現象學的衝擊，而有絲毫退縮之意。可是，另一方面來說，當容格棄語言意義，就經驗事實作為分析的依據時，經驗內容的豐富性固然突破弗洛伊德科學性的瓶頸，卻也因著經驗模式的素樸性，仍舊難逃科學形上學的宰制，再度將傳統醫學科學主義的侷限暴露無遺。尤其是當弗洛伊德學派與容格學派交相指責，難解難分時，賓斯汪格所代表的存在現象學，其價值再現。畢竟，他確實為弗洛伊德的治療合理化，也為容格的理論提出明證性。只是存在現象學將如何在這實際操作的精神衛生學領域中，站穩腳步，不被其哲學性格所誤導？就在這動輒則咎之際，所幸傅柯對賓斯汪格的〈夢與存在〉所做的介紹，讓我們看到一線曙光。²³

在〈夢、想像與存在〉中，傅柯一方面同意容格形象多元決定的看法（35），這使得現象的豐富性不致被單調的因果關係剝落掉；另一方面，他堅持賓斯汪格詮釋學的進入方式，因為，就像考古學家對失落語言的考察一般，那絕不是弗洛伊德素樸的看待方式所能彰顯（36）。至於造成兩者之間衝突的原因，他認為，與兩造立場無關，純粹是因為心理分析的研究忽略了意義的形成與指標的歸納這個根本問題（38）。接著，他藉由胡塞爾的《邏輯研究》加以明確的澄清，那就是說，前者指的是經驗內容構成的問題，後者指的是所指涉客觀情境的問題。²⁴雖然心理分析的對象是個別的事實，但意義所要表示的是超出個別客觀情境的普遍本質（40）。我們之所以會對事情有所認知，不是與現實情景相符之故，而是因為在我說話的當下，意義活動進行著顯題（thematic）的工作（41）。不明於此，弗洛伊德只能看到慾望滿足的妄念，反之，胡塞爾卻可以從想像的內容中展現出意義的臨現來（41-2）。然而，也因為如此，當意義的認知不再是事實的反映時，意義的活動與客觀的指標之間的關連斷裂了。如何讓意義的表達落實在指標的本質結構中，便是胡塞爾的侷限，也是賓斯汪格引用海德格的企圖所在。

不過，賓斯汪格的心理分析與海德格的哲學目的上畢竟有別，為了說明賓斯汪格的企圖是否成功，傅柯需回到弗洛伊德出問題的地方去找。簡言之，弗洛伊德視夢為一堆狂亂的形象，而非一種可認知的經驗特殊形式（43）。對此，我們

²² 參見 R. Brooke, *Jung and Phenomenology*, London: Routledge, 1990.

²³ "Dream, Imagination and Existence," in M. Foucault & L. Binswanger, *Dream and Existence*, op. cit., pp. 31-78.

²⁴ E. Husserl, *Logical Investigations*, N. Y.: Humanities Press, 1970. 這之間的關係也就是意向性理論的源頭，相關的探討可參見蔡錚雲，〈比較兩種對胡塞爾現象學的新詮釋〉，前揭書。

將如何認知呢？答覆這個問題，賓斯汪格才回到十九世紀的傳統，認為夢之所以豐富正因為其客觀內容的貧乏（44），而非有待分析的混沌。在這個傳統中，夢就像想像一般，是啓示的具體形式；於是，若說想像是超越的符號，那麼，夢就是經驗到這個想像象徵下的超越（45），不光是一種有待彰顯的潛意識。的確，其另一個泉源——古典悲劇——亦可佐證之：夢是一種昭示，而不是預定。因而，夢成爲自由與必然的糾結處。換言之，夢不只是狂亂的形象，它更是世界真理揭示自己的所在；以至於，在夢中，靈魂出竅，擁抱著宇宙（47）。同樣的，我們也可以說，這是靈魂受到世界火焰的感染，燃燒著，其所展現出光明的直覺，尤甚於清醒時刻的客觀知識（48）。總之，夢，它同時具備了幽隱與透明的面向；而這正是弗洛伊德的心理分析所欠缺的，也是賓斯汪格引用赫拉克力圖格言的用意所在（50）。傅柯只不過將它進一步地闡明爲「構成夢者自己的世界不是因爲知覺內容的隱匿，而是因爲被彰顯於一孤獨的宇宙之中」。顯然，夢境不是與清醒對立的主客二分，而是存在的原初活動（51）。照弗洛伊德的說法，我們固然可以用本能衝動來解釋其必然性，卻無法因此來表達其自由的顯現。相反的，賓斯汪格提醒我們，正因爲後者位於變化與客觀性的中心，它才能掙脫倫理的束縛，遺忘自己，潛入本能因果的循環之中（52）。

然而，傅柯在此卻也注意到，賓斯汪格所強調的這種主客不分又何嘗不是一種矛盾？不錯，它就如同死亡的焦慮一般，讓我們看到了自由之與世界的相抗。可是，如何在矛盾的情況中產生辯證式的提升力量，仍有待一種整體性的掌握；不然的話，我們又怎麼區分上昇與沈淪的價值？但是，在主客不分的情況下，與夢相隨的睡眠卻依然是生命秩序中的一部份。換言之，夢中的死亡依舊是活著的景象；充其量，它不過是看到了死亡乃自由的終結。這麼一來，有限的自由無助於與世界辯證的提升。因爲這個緣故，傅柯大膽地提出：睡眠不再是夢的可能基礎，反而因爲死亡的昭示，它將睡眠殺了（54）。不過，單單用生理學有機體與無機體的對立是無法窮盡這死亡的昭示，因爲就連弗洛伊德也無法逃避死亡的夢境；這而是由自由同時在實現自己與否定自己的矛盾所命定出來的。事實上，也只有後者之中，夢才能經由死亡的昭示顯示出存在的圓滿（55）。所以一再夢到死亡使得弗洛伊德的心理分析躊躇不決，錯失了其圓滿所透露的寧靜。他自承無法全然了解到多拉（Dora）這個案例就是個例證。²⁵不過，傅柯認爲，問題不只是出在語意的簡化之中，更重要的是，弗洛伊德視夢者爲一表徵。那是一個被構成（constituted）的主體，而不是夢者的形構（constituting）主體。缺乏主體的整體性與嚴格性，也就到不了夢者的存在自身（57）。有效解決之道也因此失落了。畢竟，心理分析之所以在過去的重溫之中透露出揭示未來的秘密，在於朝向未來的時間經驗將自己構成爲自由（59）。換言之，只有在夢所形構的世界，而不是夢所構成的客觀性中，才能獲得本真性（authenticity）。

那麼，這個異於精確度（exactness）的本真性是如何掌握到的呢？面對這個關鍵性的問題，傅柯用空間來提示，那就是說，成爲幾何空間之前，它先是顯現

²⁵ S. Freud, *The Case of Dora and Other Papers*, N. Y.: W. W. Norton, 1952.

爲一種場景，被無限開顯的界域所包圍著。這種生活空間不像幾何空間的安置，而是被經歷出來的（60）。²⁶經由此一生活經驗的驗證，這種藉由我的力量所展現出來的遠近關係便是健康的寫照；無力於此，則是病徵。無疑的，這種現象學分析不能掛空地進行。因爲透過吾人實際生活經驗所還原出來的結構，並非歸諸潛意識，而是自由發揮的整體向度。對此，傅柯論及，像是史詩、抒情詩或悲劇般等等不同的表達方式（63），或是有如 J. B. Pontalis 在解梅洛龐蒂的弗洛伊德時，所述及的藝術、繪畫等模式。²⁷接著，傅柯引用賓斯汪格的病人，愛倫·魏斯特 (Ellen West) 爲例，²⁸將各種本真或非本真的結構解釋爲存在的歷史性形式。職是之故，在非本真的模式中，病人完全臣服於客觀的決定，棄自由而不顧；相反的，只有在反省具體活動所彰顯的存有論思維中，存在才會透過想像的基本方向，揭露出其存有論基礎（66）。

四、現象學心理學

到這裡，現象學心理學在心理分析中的地位首度被確立。傅柯的詮釋是說理論與實務的區隔是藉由想像的提出而告成立。原來，按照存在現象學的解釋，夢中的印象 (image) 不是一般以爲的是一種想像 (imagination) 的模式，相反的，它是想像的首要可能條件（67）。接著，他藉由對沙特的批判來說明現象學心理學的正确用法。雖然，沙特不認同弗洛伊德的心理分析，而強調現象學心理學，但當他用想像意識將對象虛無化爲不在場 (absence) 的事實時，對象的印象仍舊如同弗洛伊德的作法是知覺到的。²⁹也就是說，用在場 (presence) 的事實去支撐不在場的想像。這麼一來，心理事實再度與客觀事實相對立，也因此他才會一直存有被別人窺伺的感覺。³⁰因爲我始終存在著，只不過，他人因著我的想像而獲得類似的在場性。事實上，照賓斯汪格的講法，想像與知覺無關。它是一種自由的原初活動，創造出一個世界之後，將自己安置在這個世界中，作爲自己的命定（68）。因此，想像不是將自己轉移到別人的世界裡，而是變成別人的世界。於是，在想像中，我被我的想像世界所取代。故，我們可以這麼說，想像不是存在活動的中斷，而是全面化。換言之，想像不是以假換真的，而是真的，所以才能達到以假換真的效果。所以，傅柯在此特別舉自殺爲例，若視自殺爲現實的壓抑就是誤解了它，而應視爲充滿喜悅的想像終極模式（69）。夢也因此獲得它的

²⁶ 細部的操作可參考 E. Minkowski, *Lived Time*, Evanston: Northwestern University Press, 1970; M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, London: Routledge & Kegan Paul, 1962.

²⁷ J. B. Pontalis, "The Problem of the Unconscious in Merleau-Ponty's Thought," in *Merleau-Ponty and Psychology*, K. Hoeller, ed., N. J.: Humanities Press, 1993, pp. 92-4. 在奧克娃斯基的同性質論文中，她更進一步地用梅洛龐蒂晚期的過度辯證 (hyperdialectic) 取代了辯證的困境，D. E. Olkowski, "Merleau-Ponty's Freudianism: From the Body of Consciousness to the Body of Flesh," in K. Hoeller, *ibid.*, pp. 109-12.

²⁸ L. Binswanger, "The Case of Ellen West. An Anthropological-Clinical Study," in R. May, E. Angel, H. F. Ellenberger, eds., *Existence*, N. Y.: Basic Books, 1958, pp. 237-364.

²⁹ J.-P. Sartre, *The Psychology of Imagination*, London: Methuen & Co., 1972, p. 21.

³⁰ J.-P. Sartre, *Being and Nothingness*, N. Y.: Philosophical Library, 1956, p. 257.